



Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 2007-0675
revista.iberoforum@ibero.mx
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Marcos Martínez, Francisco
Nu poxtho / El muerto: En las tierras altas de la cuenca Amanalco-Valle de Bravo
Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales, vol. 3, núm. 1, 2023, Enero-Junio, pp. 1-22
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
Distrito Federal, México

DOI: <https://doi.org/10.48102/ibf.2023.v3.n1.263>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211078970006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Nu poxtho / El muerto: En las tierras altas de la cuenca Amanalco-Valle de Bravo

Nu poxtho: A nu joy ko yu nguani na ji'tsi na mui a Nzavi-Pa'jme

*Nu poxtho/The Dead: In the Highlands of the
Amanalco-Valle de Bravo Basin*

Fecha de recepción: 11/11/2022

Fecha de aceptación: 01/06/2023

Fecha de publicación: 06/10/2023

<https://doi.org/10.48102/if.2023.v3.n1.263>

Francisco Marcos Martínez*

franciscomarcos09@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8299-2212>

Doctor en Antropología Social

Universidad Autónoma del Estado de México y Universidad
Iberoamericana, Ciudad de México

México

Resumen

Los otomíes asentados en las tierras altas de la cuenca Amanalco-Valle de Bravo, en el Estado de México, padecen enfermedades ocasionados por los *poxtho*. Éstos son personas que fueron asesinadas o que murieron en algún accidente, por lo tanto, sus espíritus no tuvieron la conciencia de su muerte y se quedaron en el lugar del crimen o accidente y se convirtieron en

* Es profesor de asignatura de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex). Es maestro en Ciencias Sociales con especialidad en Desarrollo Municipal por El Colegio Mexiquense A.C. y licenciado en Antropología Social por la UAEMex. Ha trabajado como servidor público y consultor. Realizador audiovisual. Su última publicación es "Brazadas, tareas y maíz en San Andrés Larráinzar, Chiapas" (UAEMex, 2022). Sus líneas de investigación son: prácticas bioculturales-biodiversidad, diversidad lingüística y cultural, políticas sustentables y políticas de desarrollo, salud e interculturales.

entes que enferman a las personas. Entre los padecimientos que generan se encuentran: vómito, diarrea, náuseas, cansancio, sueño intenso, entre otros. El shetete (curandero) y el ngomi (sobador) son actores sociales *hñatho* (otomíes) que, a través del sueño y otras terapias, diagnostican, ofrecen y sanan a las personas afectadas por el muerto.

Palabras clave

El muerto, sobador, curandero, otomí, cosmovisión

Hueni bepfi

Yu gnini *hñatho* na mui a nu joy ko yu nguani kja na ji'tsi na mui a Nzavi-Pa'jme, nu hueni mondo. Yu kjani na tso'she ko nu "poxtho". Yu dothē na thu poxtho xu duu a nu tuu, ko nu bepfi. Nu ndahi na mui a yu gnini ko yu kjani. Nu poxtho na pendi yu kjani. Na thuu Tso'ndahi. Nu Kotsi, na madui ma mui, nu mbongandi, nu taja, yu tso'she na kja nu manda nu ndahi. Nu shetete ko nu ngomi yu mi *hñatho*, ko nu taja da Shete a yu kjani. Na Shete ko yu paxi. Na shete ko yu i, ko yu doni, ko yu jiuni, ko yu jmi. Nu gui, nu Shete, na nugo a ma ximojoy nu mi *hñatho*.

Yu tsikua

Poxtho, ngomi, shetete, *hñatho*, ma ximojoy

Abstract

The Otomi people settled in the highlands of the Amanalco-Valle de Bravo basin, in Estado de México, suffer from illnesses caused by the poxtho. These are individuals who were killed or died in accidents; therefore their spirits were not aware of their death and remained at the scene of the crime or accident, becoming entities that cause illness in people. Among the ailments they generate are vomiting, diarrhea, nausea, fatigue, intense sleep, among others. The shetete (curandero, healer, medicine man) and the ngomi (sobador, massager) are *hñatho* (otomí) social actors who, through dream interpretation and other therapies, diagnose, offer offerings, and heal those affected by the The Dead.

Keywords

The dead, sobador, medicine man, Otomi, cosmovision

Introducción

El *poxtho* entre los otomíes asentados en las tierras altas de la cuenca Amanalco-Valle de Bravo es un muerto que provoca enfermedades a los seres humanos de esta región. Se trata de espíritus de personas que murieron en asesinatos y accidentes, y que no han logrado trascender. El presente estudio se concentra no sólo en explicar esta realidad, sino en describir casos concretos, así como las terapias y oblaciones que realizan los otomíes para gestionar y conquistar la salud anhelada. Este sistema de creencias se circunscribe a su cosmovisión y toma forma y práctica en las comunidades de Nda Xavishtia (San Sebastián el Grande), Xamado (San Mateo), Ndongo (El Rincón de Guadalupe), Xanoxi (San Lucas), Hueni Xavishtia (San Sebastián Chico), T'enani (San Miguel), Xaxua (San Juan), Nxeze'Nzavi (San Jerónimo) y Sambastrumi (San Bartolo) (Marcos, 2018).

El objetivo de este estudio es describir y analizar el complejo socio-cultural que implica el *poxtho* y sus afectaciones manifestadas como enfermedades entre los otomíes de Amanalco, así como las técnicas, terapias y ofrendas utilizadas para lograr la sanación.

El método empleado fue el etnográfico. El trabajo de campo se llevó a cabo en el mes de julio de 2017 y en enero de 2019. Las técnicas usadas fueron la entrevista abierta y la observación participante. Este estudio forma parte de un proyecto más amplio; no obstante, se han seleccionado estos datos etnográficos para integrar esta propuesta de trabajo.

El artículo se divide en dos apartados. El primero, titulado “Pueblos originarios y la muerte”, intenta una panorámica sobre algunas confluencias entre las cosmovisiones de los pueblos indígenas, así como la articulación de la muerte y la realidad vivida por los otomíes. El segundo, identificado como “Etnografía: casos y mitigación de daños”, explica, describe y analiza casos concretos de experiencias acerca de los daños que ha generado el *poxtho*, así como las terapias y ofrendas realizadas para conquistar la salud. Al final, se presentan las conclusiones y las referencias.

Pueblos originarios y la muerte

Los pueblos indígenas u originarios son colectividades humanas que descienden de poblaciones que al inicio de la colonización habitaban el territorio hoy llamado mexicano. Ellos han dado una relativa continuidad a través del tiempo a las instituciones políticas, económicas, sociales y culturales que poseían sus ancestros antes de la conformación de la nación mexicana.

También afirman de forma libre y voluntaria su sentido de pertenencia (Gobierno del Estado de México, 2002). En México se identifican 68 agrupaciones lingüísticas, de los cuales se hablan 364 variantes lingüísticas (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas [INALI], 2008); hay 7364645 indígenas, que son parte de una población nacional de 126014024 personas (Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], 2020).

Los pueblos originarios poseen no sólo territorios propios con asentamientos en todo México, sino también una peculiaridad que se manifiesta en la forma de ver, vivir, sentir y explicar su cotidianidad y su articulación con su entorno. En otras palabras, “la observación de la naturaleza proporciona uno de los elementos básicos para construir una cosmovisión”, entendida como “la visión estructurada en la cual las nociones cosmológicas eran integradas en un sistema coherente” (Broda, 2003, p. 53), que explica las apropiaciones de la realidad y del medio. Este último elemento incluye los cerros; por ejemplo, en el Estado de México existen conos sagrados vinculados a la cosmovisión otomí y conforman un circuito devocional; éstos son: el cerro de La Campana (municipios de Lerma y Huixquilucan), el del Pocito (Huixquilucan y Santa Cruz Ayotuxco), el de la Verónica (Lerma), el de la Palmita (Ocoyoacac), el de la Exaltación de Santa Cruz Tepexpan (Jiquipilco), el del Llano de la Tablita (Temoaya) y El Caballero (Amanalco) (Baez Cubero y Garrett Ríos, 2017). De igual modo, los asentamientos otomíes en el Estado de México se encuentran en los municipios de Toluca, Temoaya, Acambay, Jiquipilco, Morelos, Otzolotepec, Lerma, Chapa de Mota, Aculco, Amanalco, Temascalcingo, Huixquilucan, Xonacatlán, Atizapán de Zaragoza, Zinacantan, Timilpan y Ocoyoacac (Barrientos López, 2004).

Los pueblos originarios tienen formas de vida heredadas de sus antepasados que, pese al paso del tiempo, siguen vigentes:

las cosmovisiones, ligadas a las lógicas de la práctica, a aquellos actos mentales y modos de hacer incorporados en el cuerpo por la praxis cotidiana —en las que el lenguaje tiene un rol crucial—, que poseen una estructuración laxa y borrosa. Conforman el “sentido común” de un grupo humano, el sustrato “naturalizado” de su experiencia del mundo, en general conscientemente sostenido, y casi invisible para los propios actores. (López, 2021, p. 104)

La muerte para los pueblos indígenas responde a un tratamiento, creencia, práctica y ritual, vinculados a su cosmovisión. Por ejemplo, entre los rarámuris del estado de Chihuahua, el especialista ritual que atiende a los muertos, conocido como el *enámoare*,

preside la celebración; habla al difunto para recomendarle que se vaya en paz, que no moleste a los vivos, que ya se le da alimento para que vaya contento y sin privaciones. El difunto está presente en una pequeña cruz dentro de la casa junto a la cual, sobre una cobija, se ponen las ofrendas. (Marzal, 1994, p. 79)

Para los otomíes de Amanalco, el “Xodi” (rezandero) es el especialista que se encarga de conducir los rezos y alabanzas; también da las indicaciones en el espacio y tiempo ritual, así como de la aplicación del sistema de creencias en torno a la despedida y comportamientos de los acompañantes.

En lo que respecta a los nahuas de la sierra norte de Puebla, éstos realizan ritos funerarios en donde presentan un perfil diacrónico, así como una forma procesual común identificados como “ritos de paso” para referirse a las secuencias rituales que siguen el paso de un contexto a otro y del mundo —en lo “cósmico” o social— a otro (Velázquez, 2013). “Estos ritos abarcan un amplio periodo de tiempo, pues inician desde la fase agónica e incluyen el momento de la muerte, el entierro, el novenario de difuntos, el levantar la cruz y concluyen siete años más tarde con la despedida del difunto” (Velázquez, 2013, p. 249). La interacción constante entre los vivos y los difuntos en esta región para decirle adiós al muerto asume una larga temporalidad. La sacralización del tiempo por varios años sólo se puede explicar y entender en la cosmovisión de los nahuas de esta zona poblana.

En la región de Los Altos de Chiapas, la visión de los tzeltales en torno a la muerte consiste en realizar los ritos adecuados para que el difunto no regrese a ocasionar problemas y disturbios a los vivos.

Por ello se entierran con el cadáver los objetos personales y, además, a los quince días del fallecimiento, los principales del pueblo efectúan un rito: “meter el alma a la tumba”. Van al cementerio durante tres días consecutivos y ayunan toda la mañana, después de lo cual recitan

algunas oraciones [...]. Y luego allí mismo comen y beben para despedir al difunto. (Marzal, 1994, p. 101)

La interacción ritualizada y de despedida es fundamental en la realidad tzeltal para liberar el alma y que ésta pueda dejar en paz a los que se quedan para la continuidad de la vida social y cotidianidad en esta región del sureste mexicano.

En la cosmovisión, así como en la ritualidad de los otomíes en los municipios de Acambay, Aculco, Morelos, Chapa de Mota y Amealco —los cuatro primeros se localizan al noroeste del Estado de México y el último, al sur del estado de Querétaro—, el sistema de creencias está articulado con sus antepasados, los muertos. Este pueblo sostiene que al morir se accede a un espacio distinto, pero que los muertos los observan y los protegen desde allí. Poseen una capilla familiar para rendir culto a los antepasados o *xita*, espacio donde los vivos interactúan con los muertos y el inframundo o *nidu* —lugar de los muertos—. El infierno vincula el cielo y las ánimas, y las capillas son las casas de las ánimas (Questa Rebolledo y Utrilla Sarmiento, 2006). “En la cosmovisión otomí, ‘muerto’ y ‘ánima’ son conceptos distintos. Cuando una persona muere, después de las velaciones y de ser enterrada, abandona su cuerpo y se convierte en *animā*” (Questa Rebolledo y Utrilla Sarmiento, 2006, p. 43). En su realidad, lugar, tiempo y contexto, los otomíes de esta región han construido una capilla familiar que les permite tener una interacción constante y ritualizada con sus ancestros. Además, sus antepasados constituyen parte del cuadro espiritual de los elegidos, conocidos como *badi*, que significa “el que sabe”. Este personaje es el equivalente al chamán.

En este sentido, el signo lingüístico “chamán” es una palabra utilizada por los pueblos de habla “tungús de Siberia” que identifica

al especialista religioso con dedicación a tiempo parcial, a quien se consulta en tiempos de tensión y ansiedad. Sin embargo, en aplicaciones transculturales, el término *chamán* puede referirse a individuos que actúan como adivinos, curanderos, médiums y magos para otras personas a cambio de regalos, honorarios, prestigio y poder. (Harris, 1988, p. 440)

De igual modo, el chamán puede ser un hombre o una mujer que atiende a una comunidad con prácticas religiosas. Este actor social es un individuo que es visitado por espíritus y tiene poderes extraordinarios que ocupa en los ritos de curación cuando un paciente solicita sus servicios y sabiduría (Beals y Hoijer, 1974).

Diversas sociedades han tenido figuras similares, en la región de estudio, el equivalente del chamán son el *shetete* y el *ngomi*. Cabe recordar que, desde la antigüedad, numerosos pueblos manifiestan que “las enfermedades son castigos enviados por una deidad, casi siempre por la violación de un tabú o de una ley religiosa, o bien son causadas por brujos o hechiceros” (Pérez Tamayo, 2018, p. 17). Entonces, la participación de estos personajes era mediar entre las personas y las deidades, las entidades o los espíritus generadores de males. La oniromancia era una de las formas para diagnosticar los padecimientos, mediar, negociar y acordar la retribución para conquistar la salud.

La cosmovisión de las comunidades otomíes de Amanalco vincula a la muerte y los sueños. En este sentido,

el saber de los otomíes acerca de los sueños no se restringe a unos cuantos especialistas. El significado de los temas oníricos es conocido por todos, y las diferencias individuales residen esencialmente en el número de símbolos identificables. No obstante, las discrepancias de un informante a otro y de una comunidad a su vecina suelen ser considerables. (Galinier, 1990a, p. 199)

Así, soñar e interpretar bajo los códigos socioculturales de una tradición compartida legitima un sistema de creencias. No obstante, la capacidad hermenéutica de los hombres y mujeres de sabiduría (chamanes) marca la diferencia entre las personas comunes, tanto en la interpretación como en la anulación de los acontecimientos negativos orientadas a personas, familias o a la comunidad. No cabe duda, que, el sueño en las comunidades *hñatho* es muy importante, porque “la vida se crea de nuestros sueños, y no de nuestros pensamientos cuando estamos despiertos. Nuestros sueños son la expresión más pura de nosotros mismos y, si los cambiamos, nos transformaremos desde el núcleo de nuestro ser, la parte que rige nuestros pensamientos” (Magaña, 2019, p. 200). En otras palabras, el sueño condiciona, recrea y transforma las emociones y experiencias del día y de la cotidiana.

nidad. Las interpretaciones de la representación onírica marcan las pautas, interdicciones, omisiones y acciones.

“El sueño para los otomíes es un acontecimiento real que antecede al ritual” (Reinoso Niche, 2019, p. 15). Esta aseveración responde a un sueño premonitorio, cuya interpretación se concibe como un sobre aviso tanto para el soñador como para la familia y la comunidad. La precognición se vincula también a un sistema de creencias de una colectividad humana.

“Con toda certeza, la oniromancia es uno de los dominios más fecundos del pensamiento especulativo otomí” (Galinier, 1990a, p. 206), la cual predice los acontecimientos evaluados por ellos mismos como malos. No obstante, rompe con el equilibrio emocional de la persona que vive la representación onírica y, si lo comparte, la preocupación y el miedo se hacen colectivos. Así mismo, “dentro de la cultura otomí, no se pueden separar las vivencias oníricas y los curanderos, el ritual y el trance, ya que forman parte de un mismo diálogo” (Reinoso Niche, 2019, p. 8). Además, su articulación confluye en una práctica y creencia que institucionaliza una cosmovisión propia; una forma de ser, pensar, actuar, soñar e interpretar los códigos culturales de la vida cotidiana y de las representaciones oníricas. Por ejemplo, las personas que viven en la sierra Otomí-Tepehua consideran el sueño como la salida del espíritu, *dahi*, que viaja a diferentes lugares de un “mundo otro”: “Esto nos permite comprender que los sueños y la noche dentro de la cultura otomí se convierten en el espacio idóneo para el desarrollo de la manipulación de fuerzas, expresión del llamado divino y manifestación de las entidades sagradas ante el humano” (Baez Cubero et al., 2021, p. 119).

Por último, el sueño para los *hñatho*

es una de las manifestaciones, al igual que los mitos, de la palabra de los dioses. Es verdad que los grandes temas oníricos son notablemente semejantes a los de los mitos. Por añadidura, la génesis de estos dos tipos de discursos se concibe como homóloga. La organización de los símbolos (en el lenguaje de los mitos y en el del sueño) presenta profundas analogías. (Galinier, 1990a, p. 205)

En efecto, “el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la ‘sobre-naturalidad’) de sus obras” (Eliade,

1991, p. 4). “Todos los sacrificios se cumplen en el mismo instante mítico del comienzo” (Eliade, 2009, p. 42). En este sentido, el mito es

siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los “comienzos”. (Eliade, 1991, p. 4)

Ahora bien, los sueños y los mitos se manifiestan a través de una serie de representaciones simbólicas. Es un lenguaje que no sólo involucra imágenes, sino que su interpretación acontece generalmente de manera colectiva a partir del conocimiento compartido. Su legitimidad y aceptación se refiere a una apropiación por parte de los pueblos que conocen, viven, sienten y comparten una matriz sociocultural e histórica designada como la cosmovisión.

La muerte entre los otomíes de Amanalco

El municipio de Amanalco se localiza al sur-poniente del Estado de México, a 74 kilómetros de Toluca, la capital de dicha entidad federativa. Limita con los municipios de Valle de Bravo y Donato Guerra al poniente; Zinacantepec y Almoloya de Juárez al oriente; Villa Victoria y Villa de Allende al norte, y Temascaltepec al sur. Amanalco cuenta con 23 675 habitantes: 48.7% hombres y 51.3% mujeres (INEGI, 2020). Las lenguas indígenas más habladas en esta municipalidad son: el otomí, con 1008 habitantes; el mazahua, con 90 habitantes; y el náhuatl, con 30 habitantes. Sin duda, la lengua materna de este lugar está en peligro de extinción y “muerte”, situación que se sincroniza con el tema que se aborda en este estudio: “el muerto”.

“La muerte es un hecho social trascendente asociada a creencias, actitudes y representaciones” (Pinto, 2016, p. 114). Le antecede cuando el primer ser humano en la tierra dobló rodillas ante “[...] su hermano muerto y estableció un culto a los muertos. Entierros, sarcófagos, ritos funerarios, necrópolis. Todo esto nació junto con el hombre. [...] El arte rupestre, la vida cavernaria, el hombre primitivo, todo se encuentra vertebrado alrededor de la muerte” (Oriol, 1989, p. 321). En efecto, constituye el nacimiento tanto de los ritos como de los cultos hacia los cuerpos humanos sin vida. Hasta en nuestro tiempo, la muerte detiene la vida cotidiana e involucra a

las personas cercanas del occiso a vivir los preparativos de un drama ritual como el de los *hñatho* de las tierras altas de la cuenca Amanalco-Valle de Bravo, el cual se describe a continuación.

La muerte de una persona entre los otomíes de Amanalco trae consigo todo un drama ritual. En el momento en el que el cuerpo queda sin vida, los familiares empiezan con la preparación de la ropa para vestir al occiso. El féretro se convierte en el depósito del expirado. Los familiares y vecinos de la comunidad manifiestan su acompañamiento, sentir y apoyo en especie: maíz, dinero, frijol, arroz, café, azúcar, refrescos, botellas de vino y alcohol pueden encontrarse entre las donaciones. Los hombres acondicionan el lugar: limpian el patio de la vivienda, colocan una lona, ponen sillas, instalan energía eléctrica, van al bosque a traer leña y excavan la fosa para el entierro. Las mujeres comienzan con la preparación de café y chocolate, la adquisición de pan y la cocción del nixtamal para las tortillas.

Los acompañantes poco a poco se hacen presentes para vivir el velorio, llevando consigo veladoras y flores; también depositan una limosna (dinero) para el difunto. A su llegada, son recibidos por la familia y entregan su apoyo en especie; luego, se dirigen al ataúd, se hincan ante el cuerpo sacralizado, con la mano derecha elaboran una cruz con los dedos y se persignan con la cruz del catolicismo; después, se levantan, prenden su veladora y colocan sus flores en los recipientes.

La familia que vive la pérdida de un ser querido contrata a un *Xodi*, quien, con rezos y alabanzas, junto con los vecinos acompañantes, estará con el difunto hasta la madrugada. Un ejemplo de alabanza es la titulada “Señor San Jerónimo”, cuya letra dice: “Señor San Jerónimo,/ de Dios fuiste enviado/ para librar a las ánimas/ que están en pecado.// Hombres y mujeres/ que están alabando,/ señor San Jerónimo/ los va acompañando.// Miren, pecadores,/ este relicario,/ señor San Jerónimo/ los va acompañando” (Trabajo de campo, 2017). También se incorpora el rosario de tradición católica para interceder por el difunto y su trascendencia hacia un mundo otro. Así transcurre la noche.

Al día siguiente, con rezos, alabanzas, música de banda de viento o mariachi, se encaminan con el féretro con destino al panteón para enterrarlo. El llanto, el dolor, la tristeza, la pérdida y la despedida constituyen las emociones y las acciones de los familiares y amigos. El canto de partida en su última morada es generalmente “Adiós reina del cielo”, cuya letra dice: “Adiós, reina del cielo;/ madre del Salvador;/ adiós, oh, madre mía;/

adiós, adiós, adiós” (Trabajo de campo, 2017). El mariachi toca y canta, por ejemplo, “Un entierro sin llorar”, escrita por Humberto Plancarte, cuya letra dice: “Cuando me muera, no quiero/ que me tengan compasión;/ nacimos para morirnos,/ eso lo impuso mi Dios.// No quiero cohetes ni flores/ ni una tumba especial,/ tan sólo quiero, señores,/ un entierro sin llorar” (Trabajo de campo, 2017). Así acontece el recorrido hasta llegar al panteón y darle sepultura y el último adiós a un ser querido.

Después del entierro, la familia que sufrió la pérdida invita a todos los participantes a regresar a la casa en donde se llevó a cabo el velorio para compartir un plato de comida: entre los alimentos y bebidas compartidas, hay arroz, frijol, chicharrón en salsa verde, tortillas, refrescos, agua, cervezas y vino.

Después, durante un periodo de nueve días, por las tardes, se reúnen para rezar un rosario y, al finalizar, los asistentes conviven tomando café, té, chocolate, pan. La familia del occiso busca un matrimonio, generalmente, cuyos integrantes son invitados a fungir como padrinos y levantar la cruz al noveno día para llevarla a la tumba junto con los familiares, vecinos y conocidos.

Así mismo, “el cabo de año” significa el cumplimiento de un año del muerto. Por costumbre se realiza un acto ritual representado con un rosario, rezos, alabanzas y el levantamiento de una cruz. Al día siguiente, se llevan flores y la cruz a la tumba del finado. Así termina la despedida del ser querido entre los otomíes de Amanalco. No obstante, cabe decir que “la muerte es una cuestión delicada que apela a nuestros sentimientos más profundos, raramente se aborda de forma abierta” (Caycedo Bustos, 2007, p. 337), por el hecho de que la acompañan el dolor, la depresión, la angustia, entre otras emociones que hacen del ser humano un ser vulnerable en el campo anímico.

Etnografía: casos y mitigación de daños

Para los otomíes, el territorio es un espacio de interacción entre vivos y muertos. Contempla e involucra las montañas, los ríos, los campos de cultivo, el panteón, las iglesias y los hogares. Varios de estos lugares están marcados por la muerte de personas en accidentes, asesinatos, golpeadas por un rayo o ahogadas en un pozo de agua. Muchos de los casos constituyen parte de la tradición oral de las comunidades: la rememoración de estos acontecimientos por parte de los abuelos es la manera en la que se dan a conocer las historias de las personas que murieron sin tener una conciencia

de muerte, debido a lo cual sus *ndahi* (espíritus) se quedaron atrapados en el lugar, según la particularidad de la tragedia que les quitó la vida. Si la vivencia ha sido olvidada en la memoria colectiva, se llega a recuperar cuando enferman a una persona porque el soñador o la soñadora, a través de las representaciones oníricas en un plano espiritual, visualiza cómo perdió la vida un ser humano.

El *poxtho* es un signo lingüístico que está compuesto de la raíz “*pox*”, de la palabra “*poxi*”, cuyo significado es “sucio” o “suciedad”, y de la desinencia “*tho*”, que hace referencia a “muerte” o “muerte por violencia”. El *poxtho* provoca enfermedades a las personas de esta región; entre esos padecimientos se encuentran vómito, diarrea, náuseas, cansancio, sueño intenso, entre otros. El *shetete* y el *ngomi* son actores sociales *hñatho* que se vinculan con estos espíritus a través del sueño para mediar la sanación de una persona.

Para el *badi*,

los sueños forman parte de los instrumentos del diagnóstico y del pronóstico médico, por lo que son relatados por los mismos pacientes. Su papel es decisivo en el análisis hecho por un curandero acerca de las relaciones interindividuales que orientan la evolución de la enfermedad, para la comprensión de la causa de la “envidia”, que ataca a distancia a la víctima y se revierte contra el generador del mal. (Galinier, 1990a, p. 200)

Los hombres y mujeres de sabiduría sueñan y comprenden sus sueños; sus interpretaciones resultan ser los diagnósticos para remediar los males o daños. En este sentido, las percepciones en el sueño “suministran datos reales y valiosos como los recabados y forman una continuidad en la vigilia; ambas percepciones se alcanzan en momentos distintos del ser, pero ambas son verdaderas. Las percepciones logradas por el sueño añaden a la experiencia objetiva los datos de esa parte del mundo, la invisible e intangible, que solo pueden ser conseguidos por la experiencia mística” (Aguirre Beltrán, 1987, p. 181), lo que permite modificar o transformar las condiciones poco favorables en la salud de las personas. A continuación, se presentan seis casos.

Caso 1. Asalto con violencia y asesinato. El señor Nazario fue un otomí muy popular por ser uno de los últimos en utilizar calzón y camisa de manta. Le gustaban los negocios; tenía una tienda en donde los vecinos

de la comunidad adquirirían sus insumos para satisfacer sus necesidades de alimentación. En la región existían asaltantes (ladrones) y un día llegaron a su tienda a robar; a él se lo llevaron y horas después lo liberaron. Años después, lo asaltaron por la noche, lo golpearon y lo ahorcaron. La *ngomi* Juana explica que un día la vino a visitar su hija Carmen y pasó por la vivienda del finado. Después empezó a sentir dolor en el cuello. Llegó a casa de su madre y le platicó de la dolencia. La señora la sobó y en la noche visualizó a través de las representaciones oníricas cómo fue asesinado el comerciante. La mujer sobadora infiere que el espíritu de esta persona quedó en el lugar del crimen. Así mismo, es pertinente decir que “Los sueños tienen su propio lenguaje, éste no incluye palabras ni discursos, sino escenas, símbolos y signos” (Mohan Sharma, 2011, p. 51). La representación onírica de la *ngomi* articula imágenes y su interpretación, así como las ofrendas que permiten lograr la sanación de las personas.

Caso 2. El dolor de pies. El señor Fidencio, de vocación albañil, en una ocasión se enfermó de los pies y no podía caminar. Arrastraba las extremidades para desplazarse de un lugar a otro. Acudió a la biomedicina y no logró sanarse. Entonces fue a visitar a una *ngomi*, quien a través de los sueños vio cómo el espíritu de un muerto se había cargado en sus pies. Le recomendó hacer una ofrenda de una “gordita con manteca” indicándole el lugar para depositarla (a un costado del panteón municipal). Así logró su sanación. En este caso, es oportuno decir que “en los sueños como en la vida, la responsabilidad siempre es del soñador. Sólo al aplicar el conocimiento podremos obtener entendimiento y sabiduría” (MacKail, 2013, p. 103). La interacción de la *ngomi* en el plano espiritual le permite no sólo comprender una dimensión distinta, sino también inducir al enfermo las acciones a ejecutar para conquistar su sanación.

Caso 3. El guardián del tesoro. Un colaborador en el trabajo de campo cuenta sobre los elegidos por los guardianes de los tesoros. En las comunidades indígenas no existían bancos para resguardar el dinero; los ahorros generalmente eran depositados en ollas de barro o en barriles y eran enterrados. La creencia comunitaria enuncia que, el día que muera el dueño, su espíritu se queda a cuidar su tesoro. Este guardián en algún momento elige a una persona y se le manifiesta en el sueño con la entrega y revelación de su bien económico. Cansancio, sueño y sentirse enfermo son algunos de los malestares que experimenta la persona. Este ejemplo rompe con la condición de que “los sueños forman parte de los instrumentos del diagnóstico y

del pronóstico médico, por lo que son relatados por los mismos pacientes” (Galinier, 1990a, p. 200). Asimismo, indican las acciones y omisiones a seguir que permita lograr tanto la salud como la liberación del enfermo. Además, el “sueño se ha convertido en un centro de gravitación en torno al cual se organizan actos rituales de carácter individual y colectivo, con la finalidad de atraer las buenas lluvias y alejar los malos temporales” (Glockner, 2003, p. 520). En suma, el sueño revela enfermedades, muertes, sanación, localización de tesoros y enmarca los tiempos rituales de propiciación de lluvias.

Caso 4. El niño ahogado. En el paraje de Lonxo —cuenta el abuelo Hermilo—, existía un pozo de agua. En los hogares no se contaba con el servicio de agua potable, por lo que los niños y adultos acudían a los manantiales a extraer el vital líquido para llevarlo a sus casas en ollas de barro. Un día, un niño fue solo a traer agua y accidentalmente cayó al pozo y se ahogó. Se recuperó su cuerpo; sin embargo, según el abuelo, su *ndahi* quedó en el lugar; no pudo trascender. Este infante se manifiesta con enfermedades en la garganta. Los vecinos del lugar que viven cerca del pozo conocen esta narrativa y los daños que ocasiona el niño a sus familiares. El rol social y comunitario de los sanadores sucede a través de su palabra y generalmente su acción se convierte en una opción para mantener tanto el orden y el cosmos como la salud humana (Ocampo Ledesma y Reyes Canchola, 2009). Por ello, en este caso, el sueño y sus revelaciones permiten mantener la interacción con el *poxtho* que se ha quedado atrapado en el lugar en donde murió.

Caso 5. La niña comiendo palomitas de maíz. Las visitas entre las familias otomíes de antaño tenían cierta regularidad. Una niña y un niño visitaron a la tía Nese. Cuando la niña llegó a la casa, le ofrecieron palomitas de maíz; después, ella se dirigió a donde se había escondido su hermanito para compartirle del aperitivo. Tiempo después, la niña empezó a vomitar y trataba de quitarse sus prendas de vestir. La tía, sin dudar del daño del *poxtho*, tomó el cuerpo de la menor y empezó a colocarle ruda y alcohol. El conocimiento de las plantas resulta importante para la atención primaria para combatir al *poxtho*. Por eso, “la muerte surge de la misma naturaleza como de la cultura; por tanto, la muerte es social y cultural” (Aguilera Portales y González Cruz, 2009, p. 5); en consecuencia, los actores sociales de una colectividad la conocen, la tratan, la recrean y la confrontan, como sucedió en este caso.

Caso 6. El atleta. El señor Martín practica atletismo desde niño. Disfruta y le fascina correr por las montañas. Sin embargo, nunca imaginó

que un día un muerto se le cargaría en la cabeza después de escalar un cerro. En el momento en el que sucedió, sintió que se desmayaba y no imaginó que se trataba de un muerto. El paraje en donde sucedió se llama Ndugorio en otomí y significa “lugar donde murió Gregorio”, un hombre asesinado con arma de fuego a la distancia por ser un asesino peligroso —cuenta la tradición oral que llevaba trece víctimas—. Este *poxtho* se manifestó con dolor de cabeza. Su expulsión fue por medio de una limpia con un huevo y plantas olorosas. Este espíritu no puede ser tratado por una persona ordinaria, por lo que un *shetete*, un *ngomi* o *badi* son los indicados para enfrentar y mediar con este muerto. Por ello, cabe decir que “los *bādi* otomíes conciben su *praxis* como un ‘don’. Lo que significa que no cualquiera puede ejercer este trabajo, aunque lo quisiera, es preciso que la divinidad haga la elección” (Baez Cubero et al., 2021, p. 116). El poder energético y su cuadro espiritual de los curanderos otomíes les permiten confrontar a muertos y entidades que dañan o enferman a las personas, sobre todo aquéllos que comparten sus sistemas de creencias y la cosmovisión de la colectividad.

Mitigación de los males del poxtho

El binomio salud-enfermedad entre los otomíes asentados en las tierras altas de la cuenca Amanalco-Valle de Bravo se vincula con los muertos, identificados en *hñatho* con el nombre *poxtho*. El *shetete* y el *ngomi* son los especialistas que tratan las diferentes afectaciones que viven las personas nativas del lugar. En este sentido,

la concepción indígena de las alteraciones sociales, cósmicas y mentales otorga el primer lugar a la idea de conocimiento. El curandero es el *bādy* “el que sabe”. A la ignorancia del indio respecto al mundo al que se enfrenta, el curandero opone sus conocimientos, es decir, su facultad para vincular las manifestaciones patológicas con una causalidad externa específica. (Galinier, 1987, p. 453)

Se trata de un actor social que utiliza su sabiduría de las representaciones oníricas, dolores de estómago y corporales para ritualizar ofrendas en alimentos, chile y limpias con plantas de la región con la finalidad de lograr la sanación de las personas. A continuación, se exponen doce ejemplos de ofrendas y tratamientos.

1. **Ofrendar una “gordita” (tortilla gruesa de masa de maíz).** La vocación agrícola de esta región les permite a las comunidades preparar su maíz en nixtamal, molerlo y después hacer sus tortillas. De esta masa se prepara una tortilla gruesa llamada “gordita”. La ofrenda consiste en cocinar en un comal la gordita, untada de manteca de cerdo, para llevarla al lugar donde el *shetete* tuvo la representación onírica para cumplir con el ofrecimiento al muerto y así lograr la sanación de una persona.

2. **Limpia con chile seco.** El *shetete* limpia con chile guajillo —popularmente conocido como chile “chilaca”— el cuerpo del enfermo, enfatizando el área dañada cuando se trata de un dolor corporal. Después, el chile se prende en las brasas de un fogón y se tira a un tejado. Si el olor desprendido es intenso, el aire —otra forma de nombrar al *poxtho*— era muy fuerte; si el olor es ligero, el aire era débil. El chile se considera un repelente fuerte contra los aires adquiridos.

3. **Limpia con huevo de gallina.** La técnica más popular para la liberación de las personas enfermas es por medio de un huevo. Lo realizan los miembros de la familia sin ser sanadores. Es la atención inmediata ante las emergencias. En casos más complicados, el *shetete* realiza la limpia con huevo de gallina y con un ramo de plantas nativas —ruda, Santa María (artemisa), romero, pirul, pericón y hierba de San Nicolás— por todo el cuerpo. En las comunidades existe la creencia de que los muertos no soportan los olores fuertes de las plantas y, en consecuencia, liberan el cuerpo de la persona.

4. **Ofrendar una veladora.** Las ofrendas a sus divinidades en los pueblos indígenas constituyen parte de los sistemas de creencias y de su cosmovisión. Atender a sus muertos el día dos de noviembre de cada año responde a prácticas de oblaciones y de la interacción de los humanos vivos con sus antepasados. Entre las recomendaciones para sanar las afectaciones ocasionadas por los muertos, está ofrecerle una veladora que simboliza la luz que necesita para poder trascender. A esto se suman rezos y oraciones de tradición católica.

5. **Comida caliente y sal.** El *poxtho* daña a las personas provocándoles vómito. Generalmente pasa cuando se está consumiendo alguna comida caliente fuera de la cocina o de los espacios cerrados. Este muerto ingresa por la boca y llega hasta el estómago; en consecuencia, la persona experimenta sensaciones de mareo y después se expulsa el alimento consumido. Una recomendación de las abuelitas es ingerir un poco de sal después de haber terminado de comer; esto evita el daño.

6. **Ahumar con hierbas secas.** Los sanadores son también grandes conocedores de las plantas nativas de sus comunidades de origen. Algunos de ellos recolectan plantas olorosas que utilizan para sus terapias curativas: ruda, romero, hierba de gato, escobilla, pirul, hierba de San Nicolás, tepozán, hiera de Santa María, entre otras. Las hojas y tallos secos se colocan en un recipiente (plato de barro) y se prenden con un cerrillo; el humo que desprenden envuelve el cuerpo de la persona enferma con el propósito de expulsar al muerto.

7. **Baño de alcohol.** Una de las técnicas que utilizan los *shetete* y los *ngomi* es soplar con alcohol sobre el cuerpo de la persona enferma. Se succiona un poco del líquido etílico en la boca y luego se escupe sobre el cuerpo por tres repeticiones o más. Hay sanadores que soplan más en la parte afectada y en la noche tendrán representaciones oníricas en el plano espiritual, evento que les permite identificar al *poxtho*.

8. **Visita al curandero.** La manifestación de las enfermedades causadas por el *poxtho* puede resultar difícil de distinguir. Las familias de la región de estudio se inscriben en un sistema de creencias bajo las lógicas de la cosmovisión otomí. Los sanadores y los sobadores son especialistas que atienden a los enfermos de las localidades. Ambos especialistas identifican enfermedades a través de los sueños y son quienes atienden los padecimientos de las comunidades.

9. **Ahumar con palma bendita.** En la tradición católica, en la Semana Santa, el sacerdote bendice con oraciones, rezos y agua bendita palmas o ramos. Los sanadores solicitan a sus pacientes este sacramental para quemarlo; el humo que desprende se utiliza para ahumar a la persona enferma y, de este modo, ahuyentar el espíritu que afecta su cuerpo. El sanador va guiando el proceso de purificación corporal para expulsar al *poxtho*.

10. **Ahumar con escoba seca.** Las comunidades otomíes tienen un amplio conocimiento de la flora de sus territorios y muchas plantas forman parte de las recetas que utilizan para la sanación. Generalmente son silvestres, por ejemplo, la hierba de escoba. Este arbusto se corta y se pone a secar; después se usa para la sanación, principalmente en los niños. El *shetete* realiza este proceso de sanación cuando identifica la afectación ocasionada por los muertos. Sabiduría que sigue teniendo vigencia en las localidades de estudio.

11. **Limpia con calzones.** El uso de ropa interior no tiene un antecedente en los pueblos mesoamericanos. Entre los otomíes, su uso es relati-

vamente reciente. El pantalón de manta es lo más cercano a la ropa íntima moderna. Sin embargo, se ha incorporado para sanar a las personas (niños) afectados por el *poxtho*. El *shetete* y el *ngomi* recomiendan el uso de la ropa interior (calzones) de algún familiar (hombre o mujer) de la persona enferma para limpiar el cuerpo del enfermo y expulsar el espíritu de un difunto.

12. **Ahumar con excremento de perro.** Los animales en los pueblos originarios también se vinculan con la sanación y la enfermedad. En este caso se trata de la utilización de las heces fecales de un can. La excreta se recoge y se pone a secar al sol; después se coloca en un recipiente con alcohol y con un cerillo se le prende fuego. El humo que desprende se utiliza para ahumar el cuerpo del enfermo. Se interpreta que este olor es fuerte y es insoportable para el muerto. Este método es uno de los últimos recursos, cuando las técnicas anteriores no han dado los resultados en la sanación y liberación. La utilización del excremento resulta poco agradable y distante de la limpieza. Sin embargo, su valoración es favorable para este tipo de sanación.

La sabiduría de los curanderos y sobadores en la región de estudio es crucial para liberar a los posesos del *poxtho* y conquistar nuevamente la salud. En otras palabras, “por medio de los actos rituales, el *bādi* canaliza, manipula, negocia, evalúa, interpreta, augura, contiene, congrega y proscribire fuerzas, entes y ancestros” (Baez Cubero et al., 2021, p. 111). Es un personaje que vive una constante interacción con “entidades espirituales” en la “dimensión espiritual y terrenal”. Es un interlocutor y mediador entre seres humanos y los espíritus, que en la región de estudio encarnan una relevancia cuya peculiaridad rompe con la sabiduría ordinaria.

La concepción particular, peculiar y compleja, que articula los sueños, los muertos, los daños y las técnicas de sanación, entre los otomíes de Amanalco, es una realidad que se circunscribe en la cosmovisión de estas comunidades. Situación que los hace no sólo recrear, sino reinventar constantemente sus vidas en su cotidianidad.

No cabe duda de que el sueño en estos contextos se contempla como un estado transitorio de conciencia y ritual: la persona, por medio de su *ndahi* (espíritu), abandona su organismo mientras duerme y establece contacto con entidades del “mundo otro”. Las imágenes oníricas que aparecen en sus visiones nocturnas son del orden de la realidad

de los individuos, pero de una realidad que no es accesible ni visible en estado de vigilia. En esta perspectiva, el sueño, situado en otro marco espacial y temporal, es una ventana abierta al mundo de abajo (véase Galinier, 1990b, p. 70).

La separación del cuerpo y del espíritu en el sueño no sólo reivindica una energía evolucionada, sino también registra experiencias oníricas que se articulan con la vida cotidiana y que generalmente irrumpen en los estados emocionales de las personas por el hecho de ser premonitorias.

En las comunidades otomíes de Amanalco, el *poxtho* también es identificado como un aire malo que asusta y ocasiona varias enfermedades a las personas. En este sentido, Galinier (1987) explica que un gran número de padecimientos y daños al cuerpo humano tienen su origen por los aires de los difuntos; el aire malo (*s'ontahi*) que envuelve el espacio de los cementerios con su presencia latente:

Puede considerarse como la encarnación de los individuos que llevaron, en el curso de su vida, una conducta reprobada por la comunidad (los criminales o las personas que murieron asesinadas). Se trata de una fuerza patógena inestable, que desplaza durante las noches y penetra en las viviendas. (p. 445)

El planteamiento del autor coincide en la identificación de los malos aires, aunque en la zona de estudio la variante lingüística es *tsondahi*. También coincide en los perfiles de los finados: en la tradición oral, se cuenta que son espíritus que no tienen conciencia de que están muertos; tampoco pueden trascender porque su conciencia formada en vida fue de mucha maldad, situación que los convierte en espíritus errantes y los lleva a buscar refugio en los cuerpos humanos, ocasionando males como los descritos en esta pesquisa. Además, se dice que buscan a personas que tienen el don de ayudar a los espíritus a trascender; pese a su condición de baja vibración, son auxiliados por personas que llevan a la *praxis* su trabajo que por derecho les fue asignado por la divinidad.

Reflexiones finales

El *poxtho* es un muerto; los otomíes de Amanalco, Estado de México, lo identifican con esta nominación por la condición particular de que es una

persona que murió en un asesinato o accidente. Incluye a humanos fallecidos cuyo mal comportamiento en vida fue reprobado por la comunidad. Los espíritus de estas personas generalmente se quedaron atrapados en el lugar donde perdieron sus vidas, situación que los convierte en errantes que constantemente buscan a seres humanos y se cargan en ellos; en otras palabras, poseen su cuerpo. En consecuencia, generan vómito, diarrea, dolor de cabeza, cansancio, dolor corporal, control mental, sueño, vicios, actitud criminal, mal olor corporal, entre otros.

El *poxtho* también es identificado como un *tsondahi*, un aire malo que ocasiona enfermedades a las personas. El *shetete* y el *ngomi* son especialistas que, a través de varias técnicas de sanación, gestionan y recuperan la salud del individuo dañado. La noche, por medio del sueño, es una de las vías para visualizar representaciones oníricas, siempre y cuando el enfermo busque al actor social con el don de sobar para que su interacción con su cuerpo le permita ver quién le ha generado el padecimiento. Luego de identificar el espíritu errante y ubicar el lugar en donde se encuentra, se realiza la ofrenda para liberar al cuerpo poseso o enfermo.

Las prácticas y creencias que articula el *poxtho*, la enfermedad, la salud, los sueños, las terapias y ofrendas de sanación se circunscriben a la cosmovisión cultural otomí. También es preciso decir que el *shetete* es el equivalente al *badi*, “el que sabe”, de otras regiones otomíes de México. En la lengua otomí de la región de estudio, la palabra “*padi*” significa “saber” y, en mi opinión, sería el equivalente de “*badi*”. No obstante, en Amanalco, los otomíes tienen nominaciones más específicas para identificar a los especialistas que conocen y usan sus propios modelos para gestionar la sanación.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1987). *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista.
- Aguilera Portales, R. y González Cruz, J. (2009). La muerte como límite antropológico. El problema del sentido de la existencia humana, *Gazeta de Antropología*, (25/2). <http://dx.doi.org/10.30827/Digibug.6903>
- Augé, M. (2014). *El antropólogo y el mundo global*. Editores Siglo XXI.
- Baez Cubero, L. y Garrett Ríos, G. (coords.) (2017). *Estudio: Pueblos indígenas de México en el Siglo XXI. Otomí. Estudio general al pueblo otomí*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. <https://>

- www.inpi.gob.mx/2021/estudios/cdi-estudio-general-del-pueblo-otomi.pdf
- Baez Cubero, L., Morales Aguilar, M. B., Ramírez Ramos, M. G. y Pérez González, D. (2021). Saber ritual otomí. Técnicas del cuerpo y del espíritu. *Diario de Campo*, (8-9), 110-124. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/17213>
- Barrientos López, G. (2004). *Otomíes del Estado de México*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/12560/otomies.pdf>
- Beals, R. L. y Hoijer, H. (1974). *Introducción a la Antropología*. Aguilar.
- Broda, J. (2003). El culto mexica de los cerros en la cuenca de México: Apuntes para la discusión sobre graniceros. En B. Albores y J. Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (pp. 49-90). El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Caycedo Bustos, M. L. (2007). La muerte en la cultura occidental: Antropología de la muerte. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 36(2), 332-339. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80636212>
- Eliade, M. (2009). *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Nueva Labor.
- Galinier, J. (1990a). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional Indigenista. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.2798>
- Galinier, J. (1990b). La persona y el mundo en los sueños de los otomíes. En M. Perrin (coord.), *Antropología y experiencias del sueño* (pp. 67-78). Abya Yala.
- Galinier, J. (1987). *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. Instituto Nacional Indigenista. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.2707>
- Glockner, J. (2003). Los sueños del tiempero. En B. Albores y J. Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (pp. 503-522). El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gobierno del Estado de México (2002). *Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de México*.
- Harris, M. (1988). *Introducción a la antropología general*. Alianza Editorial.

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020). Censo de Población y Vivienda.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2008). *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales*. Gobierno de México. <https://www.inali.gob.mx/clin-inali/>
- López, A. M. (2021). Cosmovisión y cosmología: Fundamentos histórico-metodológicos para un uso articulado, *Cosmovisiones/Cosmovisões*, 3(1), 65-115. <https://revistas.unlp.edu.ar/cosmovisiones/article/view/13489>
- MacKail, D. (2013). *El poder curativo de los sueños. Aprende las técnicas para liberar tu potencial mientras duermes*. Grijalbo.
- Magaña, S. (2019). *El secreto tolteca. Prácticas ancestrales para comprender el poder de los sueños*. Books4pocket.
- Marcos, F. (2018). *Cargos comunitarios y vida política local. Procesos políticos en las tierras altas de la Cuenca Amanalco-Valle de Bravo [tesis]*. Universidad Iberoamericana.
- Marzal, M. (ed.) (1994). *El rostro indio de Dios*. Universidad Iberoamericana.
- Mohan Sharma, V. (2011). *Los sueños. Su lenguaje y significado*. Tomo.
- Ocampo Ledesma, J. y Reyes Canchola, R. (2009). *Curanderos. Conocimiento y tradición*. Universidad Autónoma de Chapingo.
- Oriol, A. (1989). *Antropología médica*. Interamericana, McGraw-Hill.
- Pérez Tamayo, R. (2018). *De la magia médica a la medicina moderna*. Fondo de Cultura Económica.
- Questa Rebolledo, A. y Utrilla Sarmiento, B. (2006). *Otomíes del norte del Estado de México y sur de Querétaro. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/12563/otomies_mexico-queretaro.pdf
- Reinoso Niche, J. (2019). Sueños de Carnaval otomí en la Sierra Norte de Puebla. *Revista Digital Universitaria*, 20(2), 1-15. <http://doi.org/10.22201/codeic.16076079e.2019.v20n2.a4>
- Velázquez, Y. (2013). La despedida del difunto como ritual de sanación entre los nahuas de la Sierra del Norte de Puebla. En M. Á. Adame Cerón (coord.), *Rituales y chamanismos* (pp. 247-263). Ediciones Navarra.